



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2016

"Zwiesprache" – Über die Frage nach dem Sinn. Ein Philologe liest Bubers Traktat vom dialogischen Leben

Rüegger, Hans-Ulrich

Abstract: The act of reading is a process of trial and error. Intending to understand a text, one may try to follow up some of its keywords using the vocabulary that one is well versed in (Bultmann's 'Vorbegriffe'). To recognise his or her errors could be the first step leading to a new understanding. Reading in Buber's treatise the terms 'sign', 'language', and 'meaning', a philologist may recall meanings of the words that don't fit in this text. The paper traces a process by which a reading from a philological perspective leads to an understanding of a theological conviction.

Other titles: „Zwiesprache“ – On the question of meaning. Reading Buber's treatise on the dialogical life in a philologist's perspective

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-121130>

Journal Article

Accepted Version

Originally published at:

Rüegger, Hans-Ulrich (2016). "Zwiesprache" – Über die Frage nach dem Sinn. Ein Philologe liest Bubers Traktat vom dialogischen Leben. *Kerygma und Dogma*, 62(1):66-89.

„Zwiesprache“ – Über die Frage nach dem Sinn

Ein Philologe liest Bubers Traktat vom dialogischen Leben

Hans-Ulrich Rüegger
Kerygma und Dogma 62, 2016, 66–89

1. Einleitung
2. Philologische Besinnung
3. Von Zeichen und Sprachen
 - 3.1 Vorbegriff
 - 3.2 Lektüre
4. Hermeneutische Besinnung
5. Vom Sinn
 - 5.1 Vorbegriff
 - 5.2 Lektüre
6. Theologische Besinnung

1. Einleitung

Ich bin eingeladen, dem Begriff des Sinns bei Martin Buber aus der Sicht eines Philologen, also aus einer sprach- und literaturwissenschaftlichen Perspektive nachzudenken.¹ Das hat mich zur Lektüre seines Traktats mit dem Titel *Zwiesprache* geführt. Thema und Text habe ich mir nicht ausgesucht, sie wurden mir gleichsam zugespielt.² Schon beim ersten Lesen bekam ich eine Ahnung, was für eine Herausforderung, ja Zumutung dies bedeuten könnte. Wenn Buber von „Zeichen“ spricht oder von „Sprache“ spricht, erscheinen seine Verwendungen einem Philologen merkwürdig fremd und sonderbar. Mein erster Eindruck war, dass für das Verständnis dieses Textes anhand einer philologischen Begrifflichkeit nichts zu gewinnen sei.

¹ Vorgetragen am 14. Juni 2013 in Heppenheim anlässlich der Tagung der Sektion Psychologie, Psychotherapie und Beratung der Martin Buber-Gesellschaft. Der Vortragsstil wurde beibehalten. Aus den Gesprächen habe ich viel gelernt. Für weitere Anregungen danke ich Konrad Haldimann, Mercedes Rüegger, Henry Sturcke, Eva Ursprung, Hans-Joachim Werner und Hartwig Wiedebach.

² Die Zuspiegelung verdanke ich Klaus-Peter Küster, der gemeinsam mit Brigitte Berger und Georg Kormann zur Tagung einlud.

Dann ist mir ins Bewusstsein gekommen, dass eben diese Ausgangslage eine Grundsituation beim Lesen eines uns fremden Textes markiert. Es sind unsere *Vorbegriffe*, die bei der Lektüre uns begleiten, leiten – vielleicht auch verleiten, einen Text nicht zu verstehen oder misszuverstehen.³ Oder uns verleiten zu meinen, den Text verstanden zu haben, während wir nichts anderes, als was wir immer schon zu verstehen meinten, im Text gespiegelt sehen. Es gehört zur Herausforderung und Zumutung beim Lesen eines gedankenreichen Textes, uns unsere Vorbegriffe bewusst zu machen, sie mit den eigentümlichen Verwendungen der im Text uns entgegentretenden Begriffe zu konfrontieren, unser vermeintliches Vorverständnis und ein mögliches Textverständnis in eine Auseinandersetzung zu führen.

Also habe ich mich entschlossen, die Herausforderung und Zumutung der Lektüre anzunehmen. Was dabei herauskommen kann, sind sporadische Einblicke in eine Lesewerkstatt, in Versuche der Annäherung und Irritationen der Befremdung, in die Arbeit an und die Begegnung mit einem Text, der mir viel zu denken gibt.

2. Philologische Besinnung

Es gibt nicht *die* philologische Methode. Wer philologisch arbeitet, tut dies im Anschluss an bestimmte Traditionen, in die er durch geschichtliche Zufälle gestellt ist und für die er sich aufgrund seiner Neigungen entschieden hat. Ein Philologe liest Bubers Traktat vom dialogischen Leben. Es mag andere philologische Lektüren geben.

Philologie ist eine hermeneutische Beschäftigung. Es geht darum, etwas methodisch reflektiert zu verstehen. Eine hermeneutische Frage kann etwa lauten: Wie kann ich die Funktionsweise einer Sprache, wie kann ich den Sinn eines Textes, wie kann ich die Ästhetik eines Gedichts verstehen? Dabei ist mir über viele Jahre der existenzielle Bezug immer wichtiger geworden. Mehr und mehr geht es mir um die Frage: Was hat das, was ich zu verstehen suche, mit mir, mit meinem Leben zu tun?

³ Im Zusammenhang mit dem existenzialen Begriff des *Vorverständnisses* streift Rudolf Bultmann den Begriff des *Vorbegriffs* in einer Fußnote: „Ich sehe hier davon ab, daß wir dies Verständnis immer schon in einer gewissen Ausgelegtheit haben, dadurch daß wir in einer Tradition stehen, die von diesen Sachverhalten spricht und Begriffe dafür ausgebildet hat. Der *Vorbegriff*, den ich jeweils von Tod und Leben habe, kann das echte *Vorverständnis* gerade verdecken.“ (R. Bultmann, Die Bedeutung der „dialektischen Theologie“ für die neutestamentliche Wissenschaft [1928], in: *ders.*, Glaube und Verstehen I. Gesammelte Aufsätze, Tübingen 1933, 114–133, hier: 126, Anm. 1)

Eine hermeneutische Beschäftigung, die vom Denken Bubers mit bewegt ist, muss sich Rechenschaft geben, welche Rolle die Dialogik auf dem Weg des Verstehens spielen kann. Es gibt so schöne Formulierungen wie die, „zu hören, was ein Text uns sagt“. Nur – Texte können nicht sprechen.⁴ Den Verlockungen metahermeneutischer Metaphern ist zu widerstehen. Was immer ich verstehe, ist das Ergebnis meiner Interpretation. Die Verantwortung für das Verständnis liegt bei mir, bei der Person, die interpretiert. Soll das dialogische Anliegen eine Begegnung mit dem Text eröffnen, dann ist es meine Aufgabe als Interpret, mich zum Anwalt des Textes zu machen: einzuräumen, dass ich nicht gleich schon verstanden habe, Befremden zuzulassen, offen zu sein für ein Gegenüber, in dem, wenngleich es nicht sprechen kann, mir Anderes entgegensteht, als ich meinte, verstanden zu haben.

Der Text des Traktats geht zurück auf einen Aufsatz von zwanzig Seiten, der 1929 im dritten und letzten Jahrgang der von Buber mitherausgegebenen Zeitschrift *Die Kreatur* erschien (ZS).⁵ Das Anliegen des Blatts – es ist für das Verständnis der Schrift bedeutsam – war der jüdisch-christliche Dialog:

„[...] an diesem Tag der Geschichte geboten ist das Gespräch: der grüßende Zuruf hinüber und herüber, das Sich-einander-Auftun in der Strenge und Klarheit des eigenen Beschlosseneins, die Unterredung über die gemeinsame Sorge um die Kreatur.“⁶

Der Aufsatz umfasste im wesentlichen den ersten und den letzten Abschnitt der späteren Publikationen. Nach drei Jahren erschien die erste Buchausgabe (ZS¹ 1932) und 1934 kam eine erweiterte Auflage heraus (ZS²).⁷ Eine erneute Veröffentlichung folgte 1947 im Sammelband *Dialogisches Leben* (DL).⁸ Obwohl Buber im Vorwort vermerkt, bis auf einige kleine Zusätze inhaltlich am Text der Erstausgaben nichts geändert zu haben, hat er den Text der *Zwiesprache* recht gründlich bearbeitet und ihm die Form gegeben, in der

⁴ Vgl. *Platons Sokrates*, Phaidros 275d (deutsch H.R.): „Du könntest meinen, sie [sc. οἱ λόγοι, die Texte] sprächen, als verstünden sie etwas. Wenn du aber etwas fragst, um über das Gesagte mehr zu erfahren, so bezeichnet [σημαίνει] ein jegliches stets nur ein und dasselbe.“

⁵ M. Buber, *Zwiesprache* (= ZS), *Die Kreatur* 3/3 (1929), 201–222.

⁶ M. Buber, J. Wittig, V. von Weizsäcker, Editorial, *Die Kreatur* 1/1 (1926/27), 1.

⁷ M. Buber, *Zwiesprache* (Z¹), Berlin 1932; *Zwiesprache* (= ZS²), Berlin, Zweite, erweiterte Auflage 1934.

⁸ M. Buber, *Dialogisches Leben* (= DL). Gesammelte philosophische und pädagogische Schriften, Zürich 1947, 129–186; Vorwort: 9–11.

wir ihn seither kennen.⁹ Wiederabgedruckt wurde der Traktat im Sammelband *Die Schriften über das dialogische Prinzip* (1954) beziehungsweise in dessen Neuausgabe unter dem Titel *Das dialogische Prinzip* (1962).¹⁰ Die letzte von Buber verantwortete Veröffentlichung erfolgte 1962 im ersten Band der Auswahlgabe seiner Werke (W I).¹¹

Die Schrift dürfe, so Buber im Nachwort der ersten Buchausgabe, als Ergänzung seines 1923 erschienen Buchs *Ich und Du* gelten, sei aber auch aus sich selber zu verstehen. An letzteres werde ich mich halten und verfolge eine immanente Lektüre. Neben Bubers Ausgabe seiner Werke (W I) stütze ich mich vor allem auf die dritte Auflage der *Zwiesprache* in der Neuausgabe von 1978 (ZS³) sowie auf die Urfassung von 1929 (ZS).¹² Gelegentlich wird sich ein Blick auf andere Momente der Editions-geschichte als hilfreich erweisen.

Das Buch ist Bubers Gattin Paula gewidmet, seit der zweiten Auflage mit einem Gedicht:

Der Abgrund und das Weltenlicht,
Zeitnot und Ewigkeitsbegier,
Vision, Ereignis und Gedicht:
Zwiesprache wars und ists mit dir.

3. Von Zeichen und Sprachen

3.1 Vorbegriff

Indem es um ein Beispiel für philologisches Vorwissen geht, kann ich mich auf *eine* Zeichentheorie beschränken, die ein Paradigma der modernen Sprachwissenschaft initiiert. Sie stammt aus den Anfängen der strukturalen Linguistik, welche die Sprache als ein System von Zeichen und Regeln be-

⁹ L. Stiehm, Zur Editions-geschichte von „Zwiesprache“, in: M. Buber, *Zwiesprache* (= ZS³). Traktat vom dialogischen Leben, Heidelberg, Neuausgabe [3. Auflage] 1978, 79–86, hier: 83, Anm. 5.

¹⁰ M. Buber, *Das dialogische Prinzip*, (Heidelberg 1962/86) Gütersloh ¹¹2009, 137–196.

¹¹ M. Buber, *Werke* (= W), München/Heidelberg I, 1962 – III, 1963, hier: W I, 171–214. Gegenüber der Fassung in *Das dialogische Prinzip* wurden noch einmal zwei Stellen verändert (Stiehm, in: Buber, ZS³ 85, Anm. 6).

¹² Siehe Anm. 9. Der Text von ZS³ folgt der dritten, verbesserten Auflage des Sammelbandes *Das dialogische Prinzip* (³1973). Wo er gegenüber dem Text der Urfassung variiert, setzte ich deren Stelle in eckige Klammern [ZS].

greift und deren Beziehungen untersucht.¹³ Ein Grundlagendokument ist Ferdinand de Saussures *Cours de linguistique générale* (CLG), der 1916 posthum von seinen Schülern aufgrund von Vorlesungsnachschriften veröffentlicht wurde.¹⁴ Eine deutsche Übersetzung erschien 1931 – ein Jahr vor der ersten Buchausgabe von Bubers *Zwiesprache* – als Einführung in die moderne Linguistik der damaligen Zeit.

In seiner Einleitung skizziert de Saussure die Vision einer Wissenschaft, die das Leben der Zeichen im sozialen Leben studiert (*une science qui étudie la vie des signes au sein de la vie sociale* CLG 33). Da es diese Wissenschaft noch nicht gebe, könne man nicht sagen, was sie sein werde. Aber sie habe Anspruch darauf zu bestehen (*elle a droit à l'existence*). De Saussure nennt diese Wissenschaft „Semiologie“, von griechisch *sêmeion* (σημεῖον, Zeichen). Er begreift sie als einen Teil der Sozialpsychologie und die Sprachwissenschaft wiederum als einen Teil der Semiologie – allerdings als einen hervorragenden Teil: Die sprachwissenschaftliche Frage ist vor allem eine semiologische (*le problème linguistique est avant tout sémiologique*), und nichts ist so sehr wie die Sprache geeignet, um die Natur der semiologischen Frage verständlich zu machen (*rien n'est plus propre que la langue à faire comprendre la nature du problème sémiologique* CLG 34).

Was ist ein sprachliches Zeichen? Nach de Saussures Auffassung ist es etwas Doppelseitiges, das aus der Vereinigung zweier psychischer Elemente entsteht. Das sprachliche Zeichen (*signe linguistique*) ist eine psychische Einheit, die in sich ein Konzept (*concept*) und ein Lautbild (*image acoustique*) verbindet, zum Beispiel den Begriff „Baum“ und den Eindruck des Lautgebildes „Baum“. Die beiden Seiten nennt de Saussure *signifié* und *signifiant*, „Bezeichnetes“ und „Bezeichnendes“, und die Verbindung dieser beiden nennt er „Zeichen“ (CLG 97–100).

Dieses semiotische Konzept, das schulbildend geworden ist, birgt viele Probleme, auf die ich hier nicht eingehen kann. Gleichwohl hat de Saussure hieran einige grundsätzliche Einsichten gewonnen, welche die Eigenschaften eines Sprachzeichens erhellen. Was das Bezeichnende und das Bezeichnete zu einem Zeichen verbindet, ist beliebig. Kurz, „das sprachliche Zeichen ist

¹³ Eine andere Zeichentheorie, die mir mehr einleuchtet und für meine philologische Arbeit grundlegend ist, stammt aus der pragmatischen Linguistik, welche das Sprechen als eine Handlung begreift; sie hat ihre Wurzeln in der Philosophie von Charles Sanders Peirce (s. H. Rüegger, *Wie wir die Welt entdecken. Semiotische Wurzeln der Vernunft*, in: H. Rüegger, E. Dueck, S. Tietz [Hrsg.], *Abschied vom Seelischen? Erkundungen zum menschlichen Selbstverständnis*, Reihe Zürcher Hochschulforum 51, Zürich 2013, 277–293).

¹⁴ F. de Saussure, *Cours de linguistique générale* (= CLG), Publié par Charles Bally et Albert Séchehaye, avec la collaboration de Albert Riedlinger (1916), Édition critique préparée par Tullio de Mauro, Paris (1972) 1990.

arbiträr“ (*le signe linguistique est arbitraire* CLG 100). Es gibt keine innere oder natürliche Beziehung zwischen einem Wort und seiner Bedeutung. Das illustrieren die Verschiedenheiten der Sprachen wunderbar. Im Deutschen sagt man *lieben*, in Zürich sagen wir *gern ha*, in Italien sagt man *amare*, im Spanischen *querer*, im Englischen *to love*. Damit verbunden ist ein zweites: Jedes in einer Gesellschaft vermittelte Ausdrucksmittel beruht auf einer kollektiven Gewohnheit (*habitude collective* CLG 100). Kurz, das sprachliche Zeichen ist konventionell. Und ein drittes, das nun die typische Perspektive einer strukturalen Betrachtung zeigt: Die Bedeutung eines Wortes ist abhängig von seinem sprachlichen Wert (*valeur linguistique*), der sich relativ, aus den Beziehungen zu den Bedeutungen anderer Wörter derselben Sprache ergibt. Ein Zeichen wird durch das bestimmt, was es von anderen unterscheidet. Kurz, „in der Sprache gibt es nichts als Unterschiede“ (*dans la langue il n'y a que des différences* CLG 166). Das Spanische kennt zwei Verben, *ser* und *estar*, deren Wert sie aus ihrer paradigmatischen Opposition gewinnen, wogegen wir beides im Deutschen mit *sein* übersetzen. Es ist für uns kaum nachvollziehbar, wieso eine Spanierin einmal sagt, *estoy triste* („ich bin traurig“), und ein andermal, *soy feliz* („ich bin glücklich“).

Es sind demnach drei Eigenschaften eines Sprachzeichens, die aus strukturaler Sicht das Verhältnis von Bezeichnendem und Bezeichnetem bestimmen: die Arbitrarität oder Beliebigkeit, die Konventionalität oder Gewohnheit und die Relativität beziehungsweise die Differenz.

3.2 Lektüre

Stellen wir uns vor, zwei Männer, die zufällig auf einer Wanderung zusammentrafen, sitzen nebeneinander auf einer Bank, in sich versunken, ohne miteinander zu reden, ohne einander zugewandt zu sein. Der eine ist gelassen, offen, gegenwärtig. Der andere ist verhalten, befangen, seit jeher kann er sich nicht mitteilen. Und nun stellen wir uns vor, es geschieht aus einem Moment, dass sich seine Befangenheit löst. Es ereignet sich ohne sein Zutun. Er spricht nicht, er bewegt sich nicht. Doch dann tut er etwas, er hebt den Rückhalt in sich auf.

„Rückhaltlos strömt die Mitteilung aus ihm, und das Schweigen trägt sie zu seinem Nachbarn, dem sie ja doch zugedacht war und der sie, wie alles echte Schicksal, das ihm begegnet, rückhaltlos aufnimmt.“¹⁵

¹⁵ ZS 203 f.; W I, 176; ZS³ 17.

Eine solche Vorstellung lässt einen Philologen staunen und rätseln: ein Gespräch mit keinem Laut, nicht einmal mit einer Gebärde? Wie soll das zugehen? Doch just das ist es, was Buber mit dem Beispiel verdeutlichen will. „Sprache“, sagt er, „kann sich aller Sinnfälligkeit begeben und bleibt Sprache.“¹⁶

„Die menschliche Zwiesprache kann also, wiewohl sie im Zeichen, also in Laut und Gebärde [...], ihr eigentümliches Leben hat, ohne Zeichen bestehen; freilich nicht in einer sachlich faßbaren Form. Hingegen scheint ein – noch so innerliches – Element der Mitteilung zu ihrem Wesen zu gehören.“¹⁷

Der Philologe ist konsterniert. Mitteilung, so meinte er, geschehe durch Zeichen und bedürfe der Zeichen. Ein Zwiegespräch, so meinte er, geschehe durch Sprache und bedürfe der Sprache. Wohl weiß der Philologe, dass man durch Schweigen auch etwas mitteilen kann: Man kann nämlich nicht *nicht* kommunizieren, wie ein pragmatischer Grundsatz besagt.¹⁸ Doch ein solches Schweigen signalisiert das Sich-nicht-Einlassen auf ein Gespräch oder den Abbruch eines Gesprächs: Ich möchte *jetzt* nicht reden oder ich möchte mit *dir* nicht mehr reden. Das Vorgestellte bedeutet indessen das Gegenteil: die Ermöglichung eines Zwiegesprächs in mitteilendem Schweigen und in aufnehmendem Schweigen.

Ich halte inne: Buber räumt ein, dass die menschliche Zwiesprache ihr eigentümliches Leben in Zeichen, in Laut und Gebärde, hat. Indessen kann er eine Sprache denken, die ohne äußere Sinne gleichwohl funktioniert. Er kann ein Gespräch denken, das ohne Zeichen sich begibt. Da er solche Vorstellungen an den Anfang seines Traktats stellt, können sie nicht bloß eine Grenzerfahrung markieren, sondern müssen wesentlich mit dem zu tun haben, was er unter Zwiesprache versteht. Man ist versucht, an einen mystischen Vorgang zu denken. Aber genau das meint Buber nicht. In den höchsten Momenten vollendet sich der Dialog „außerhalb der mitgeteilten oder mitteilbaren Inhalte [...], und doch nicht etwa in einem ‚mystischen‘, sondern in einem im genauen Sinn faktischen, durchaus der gemeinsamen Menschenwelt und der konkreten Zeitfolge eingefügten Vorgang“.¹⁹ Wie sollen wir das verstehen?

Wiederum gibt Buber ein Beispiel, ein persönliches Erlebnis am Vorabend des 1. Weltkriegs. In einer internationalen Zusammenkunft mit dem

¹⁶ ZS 203; W I, 175; ZS³ 16.

¹⁷ [ZS 204;] W I, 176; ZS³ 17 f.

¹⁸ P. Watzlawick, J. Beavin Bavelas, D. D. Jackson, *Pragmatics of Human Communication. A Study of Interactional Patterns, Pathologies, and Paradoxes*, New York / London 1967, 51: „one cannot *not* communicate“.

¹⁹ ZS 204; W I, 176; ZS³ 18.

Ziel, eine Autorität für den Frieden aufzurichten, kommt es zu einer Auseinandersetzung über die konfessionelle Zusammensetzung des größeren Kreises. Ein ehemaliger Pfarrer und Buber stehen gegeneinander auf. Sie haben sich in Rede und Gegenrede, in Einspruch und Widerspruch konfrontiert.

„Er stand auf, auch ich stand, wir sahen einander ins Herz der Augen. ‚Es ist versunken‘, sagte er, und wir gaben einander vor allen den Bruderkuß.

Die Erörterung der Lage zwischen Juden und Christen hatte sich in einen Bund zwischen dem Christen und dem Juden verwandelt; in dieser Wandlung erfüllte sich die Dialogik. Die Meinungen waren versunken, leibhaftig geschah das Faktische.“²⁰

Was ist hier geschehen? Eine Versöhnung im Gespräch, in einem richtigen Gespräch? Der Philologe hätte das gerne angenommen. Nur, die differenten Meinungen wurden nicht zu einem Konsens geführt – sie sind versunken! Die Inhalte, um die das Gespräch sich drehte, sind in diesem Moment dahin. Buber bezeichnet die Auseinandersetzung als „abgebrochenes Gespräch“. Was geschehen ist, ist nicht durch sprachliche Vermittlung geschehen, sondern trotz der verschiedenen Meinungen. Nicht aus der Erörterung oder durch die Erörterung ist Versöhnung geschehen, sondern die Erörterung hat sich *verwandelt* in eine dialogische Verbindung zweier Menschen. Und diese Dialogik lässt sich nicht in einer linguistischen Bedeutung verstehen.

Ich halte inne: Buber führt sein Anliegen der Zwiesprache ein mit zwei Beispielen. Es sind Begegnungen zwischen Menschen und sie sind derart vorgestellt oder erinnert, dass das, was ein Philologe unter Zeichen, unter Sprache, unter Mitteilung sich vorstellen kann, wesentlich keine Rolle spielt. Ich könnte paradox formulieren: Zwiesprache ereignet sich in der Sprachlosigkeit. Selbst das Anliegen der Dialogik ist offenbar sprachlich nicht zu begreifen. „In Begriffen“, sagt Buber, „ist das, um was es hier geht, dem lesenden Menschen nicht zu überreichen.“²¹ Also sucht er es in Beispielen darzustellen. Auch deren Kommentierung lässt sich nicht in eine systematische Begrifflichkeit fassen. Es sind Streiflichter, mit denen er etwas aufscheinen lässt, mit denen er das, worum es geht, für einen Augenblick beleuchtet, aber nie die Sache selbst bezeichnet. Da ist ein Moment der Rückhaltlosigkeit, da ist ein innerliches Element der Mitteilung – und da ist jedenfalls die „Gegenseitigkeit der inneren Handlung“.

²⁰ ZS 205 f.; W I, 178; ZS³ 20.

²¹ ZS 205; W I, 177; ZS³ 19. Im Vorwort zum *Dialogischen Leben* erinnert sich Buber, wie die dialogische Sicht „für mich den Charakter einer persönlichen, anfangs kaum aussprechbar scheinenden Entdeckung getragen hatte“ (DL 9).

„Zwei Menschen, die dialogisch verbunden sind, müssen doch offenbar einander zugekehrt sein, sich also – gleichviel, mit welchem Maß von Aktivität oder gar von Aktivitätsbewußtsein – einander zugekehrt haben.“²²

Bevor wir uns dem Kapitel zuwenden, in welchem Buber ausdrücklich von Zeichen handelt, muss von drei Arten die Rede sein, wie wir einen Menschen wahrzunehmen vermögen.²³ Ich kann einen Menschen *beobachten*, ihn mit den Augen untersuchen, gespannt, möglichst viele Einzelheiten von ihm aufzunehmen und aufzuzeichnen. Auf solche Weise beobachten etwa Wissenschaftler (wiewohl Buber ausdrücklich nicht von wissenschaftlichem Wahrnehmen spricht). Ich kann einen Menschen *betrachten*, entspannt und unbefangen darauf warten, was sich mir darbieten wird. Auf solche Weise betrachten etwa Künstler (wie Buber vermerkt).²⁴ Dem Beobachten und dem Betrachten ist gemeinsam, dass ich den Menschen als Gegenstand wahrnehme. Anders kann mir ein Mensch begegnen, an dem ich etwas *innewerde*, an dem mir „etwas, was ich gar nicht gegenständlich zu erfassen vermag“, etwas sagt:

„*mir* etwas sagt, mir etwas zuspricht, mir etwas in mein eigenes Leben hineinspricht. Das kann etwas über diesen Menschen sein, zum Beispiel, daß er mich braucht. Es kann aber auch etwas über mich sein.“²⁵

Auf solche Weise innezuwerden, so meine ich zu ahnen, ist der Ursprung des dialogischen Lebens. So sehr diese Art des Wahrnehmens in Sprachverben beschrieben ist, um so mehr muss sich der Philologe hüten, sie linguistisch zu verstehen. Es ist nicht der Mensch, der mir etwas sagt, sondern „es sagt“ – *etwas* spricht, das ich nicht zu begreifen vermag.²⁶ Ein zweites: Als Philologe bin ich geneigt, eine solche Verwendung von *sagen* als metaphorische zu charakterisieren. Es geht nicht um ein Sagen in einer sprachlichen, sondern in einer übertragenen Bedeutung. Doch wer hier *sagen* als Metapher versteht, sagt Buber, der versteht gar nicht: „das Sagen, auf das ich hinzeige,

²² ZS 208; W I, 180; ZS³ 23 f.

²³ Ich paraphrasiere ZS 208–210; W I, 181–183; ZS³ 24–27.

²⁴ Den Modus des Betrachtens gelegentlich auch in den Wissenschaften zu üben, hat Hans Weder angeregt: Es kann „sich lohnen, vom invasiven Erzwingen von Antworten wenigstens zeitweise abzusehen und geduldig zu warten auf das, was sich am Gegenstand erschliesst“ (*H. Weder, Über Wohltaten des Nicht-Wissbaren – hermeneutische Bemerkungen zum wissenschaftlichen Wert des Nicht-Wissbaren*, in: *H. Rüegger, M. Arioli, H. Murer*, [Hrsg.], *Universitäres Wissen teilen. Forschen-de im Dialog*, Zürich 2009, 91–99, hier: 97).

²⁵ ZS 209; W I, 182; ZS³ 26.

²⁶ Bubers Formulierung „es sagt“ (ebd.) ist nicht zu verwechseln mit dem Grundwort Ich-Es. Wir sind hier ganz und gar im Bereich des Grundworts Ich-Du.

ist wirkliche Sprache. Im Haus der Sprache sind viele Wohnungen, und das ist eine der innern.“ Ein drittes: In der Zwiesprache ist der Mensch, dessen ich innewerde, nicht mein Gegenstand, sondern ich habe mit ihm als meinem Gegenüber zu tun bekommen: Ich bin eingeladen, zu *antworten*. Das Antworten wiederum ist wesentlich nicht sprachlicher Art. Vielleicht gibt es etwas für den Anderen zu tun, was er gerade braucht? Vielleicht gibt es etwas zu lernen für mich?

„Es kann sein, daß ich sogleich zu antworten habe, eben an diesen Menschen hier; es kann auch sein, daß dem Sagen eine lange, vielfältige Transmission bevorsteht und daß ich darauf anderswo, anderswann, anderswem antworten soll, wer weiß in was für einer Sprache, und es kommt jetzt nur darauf an, daß ich das Antworten auf mich nehme.“²⁷

Die Art des Wahrnehmens, die Buber *Innewerden* nennt, scheint mir grundlegend zu sein, um sein Verständnis von Zeichen zu verstehen. So ist denn auch das nächste Kapitel schlicht überschrieben: „Die Zeichen“.²⁸ Im Aufsatz von 1929 lautete die Überschrift: „Der Mensch in der Anrede“.²⁹ Die Zeichen, um die es Buber geht, sind „Zeichen der Anrede“.

„Zeichen geschehen uns unablässig, leben heißt angeredet werden, wir brauchen nur uns zu stellen, nur zu vernehmen.“³⁰

Solche Zeichen sind nicht etwas Außerordentliches, sondern etwas, das alltäglich geschieht. Indessen steckt jeder von uns in einem Panzer. Wir haben uns daran gewöhnt, die Zeichen der Anrede nicht zu vernehmen. Nur Augenblicke gibt es, die den Panzer durchdringen und uns zur Empfänglichkeit aufrufen. Wie wenig diese Zeichen mit irgendwelchen Sprachzeichen gemein haben, erweist sich allein schon in der „Einmaligkeit“ der Anrede. Es widerfährt mir etwas in einem Augenblick, worauf nur ich antworten kann. Da gibt es keine „Allmaligkeit“, keine sprachliche Konvention, keine Regeln und Gesetze, die es erlauben würden, in Wörterbüchern und Grammatiken nachzuschlagen um zu verstehen.

²⁷ ZS 210; W I, 182; ZS³ 26.

²⁸ W I, 183–185; ZS³ 27–31.

²⁹ ZS 210–213.

³⁰ ZS 210; W I, 183; ZS³ 27.

Das Sichstellen und Vernehmen „fängt da an, wo das Nachschlagen aufhört, wo es einem vergeht. Was mir widerfährt, sagt mir etwas, aber was das ist, das es mir sagt, kann mir durch keine [...] Kunde eröffnet werden, denn es ist noch nie zuvor gesagt worden und es setzt sich nicht aus Lauten zusammen, die je gesagt worden sind. Es ist undeutbar, wie es unübersetzbar ist [...]“³¹

4. Hermeneutische Besinnung

Wohin hat mich die philologische Lektüre geführt? – Wohin ich gelangt bin, ist die Konfrontation mit der Fremdheit des gegebenen Textes. Wenn Buber von Zeichen spricht, von Sprache spricht, von Anrede spricht, dann ist das etwas völlig anderes, als was sich in einer linguistischen oder auch nur in einer gemeinsprachlichen Ansicht verstehen ließe. Ich habe soweit verstanden, dass ich nicht verstanden habe.

Der Versuch einer Vermittlung wäre schon im Ansatz gescheitert, wollte ich bloße Konzepte zueinander ins Verhältnis setzen, zum Beispiel die sprachlichen Zeichen de Saussures und die Zeichen der Anrede bei Buber. Der Versuch einer hermeneutischen Klärung ist – wenn überhaupt – erst aussichtsreich, sofern nicht einzelne Begriffe, sondern Denkkonstellationen und Denkhorizonte zueinander ins Verhältnis gesetzt werden.³² Eine für das Denken de Saussures grundlegende Konstellation ist die Unterscheidung von *langue* und *parole*, von der Sprache als einem System von Zeichen und Regeln einerseits und andererseits der jeweiligen Rede in einer Situation. Eine für sein Denken maßgebliche Entscheidung ist die Fokussierung auf die *langue*: Sie ist der Gegenstand, um den es ihm geht.

Ich versuche einmal probeweise, das dialogische Denken Bubers in den linguistischen Denkhorizont de Saussures einzuzeichnen. Als erstes ist deutlich, wohin das, worum es Buber geht, nicht gehört: Es gehört nicht in den Bereich der *langue*, also nicht in den systemischen Bereich der Wörterbücher und Grammatiken. Die Sprache, von der Buber spricht, „hat kein Alphabet, jeder ihrer Laute ist eine neue Schöpfung und nur als solche zu erfassen“.³³ Als zweites könnte man versucht sein, das dialogische Denken im Bereich der *parole* zu verorten. Immerhin spielen in der Wirkung und Rezeption von Bubers Denken Begriffe wie *Gespräch* und *Dialog* eine domi-

³¹ ZS 212; W I, 184 f.; ZS³ 29 f.

³² Ich spiele im folgenden mit Hans-Georg Gadammers Vorstellung der Horizontverschmelzung, die ich aus dem wirkungsgeschichtlichen Zusammenhang löse (H.-G. Gadamer, Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik [1960], in: *ders.*, Gesammelte Werke I, Tübingen⁵ 1986, 305–312).

³³ ZS 214; W I, 189; ZS³ 36.

nante Rolle. Nur eben: Die Laute, aus denen die Rede besteht, von der Buber hier spricht, sind keine Sprachlaute, es sind „Begebenheiten des persönlichen Alltags“.³⁴

Was mir in der Anrede widerfährt, „ist undeutbar, wie es unübersetzbar ist, ich kanns nicht erklärt bekommen und ich kanns nicht darlegen, es ist ja gar nicht ein Was, es ist ja mir in mein Leben hinein gesagt, es ist keine Erfahrung, die sich unabhängig von ihrer Situation erinnern läßt, es bleibt immer die Anrede jenes Augenblicks, unisolierbar, es bleibt die Frage eines Fragenden, die ihre Antwort will“.³⁵

Da bedeutet doch wohl, dass das, worum es Buber hier geht – gleichviel er von Lauten, von Sprache, von Anrede spricht –, dass das aus linguistischer Sicht ein *vorsprachliches* Erleben ist, das wesentlich unsagbar ist, also wesentlich jenseits des Sprachlichen bleibt. Wenn diese Zuordnungen – die keine historischen, sonder spielerisch vorgestellte sind – hermeneutisch angemessen sind, stehen wir vor einer disparaten Ausgangslage.

Denken wir uns die drei Bereiche der Sprache, der Rede und des Vorsprachlichen nebeneinandergestellt.³⁶ Im ersteren wäre de Saussure anzutreffen, im letzteren Buber und dazwischen, im Bereich der Rede, wäre keiner von beiden. Der eine nicht, weil er nicht dahin will, der andere nicht, weil er nicht dahin kann. Unter diesen Voraussetzungen ist so etwas wie eine Verschmelzung der Denkhorizonte unvorstellbar. Ich meine allerdings, dass der Bereich der *parole* jener Ort ist, an den beide, der Linguist und der Dialogiker, sich hinbewegen müssen. An diesem Ort könnten beide voneinander lernen.

Weshalb sollte der Linguist sich in den Bereich der *parole* bewegen? Ganz einfach deshalb, weil eine Sprache so etwas wie die Summe oder das Integral aller möglichen Reden einer Sprachgemeinschaft ist. Sie ist „ein Schatz, den die Praxis der Rede in den Personen, die der gleichen Sprachgemeinschaft angehören, niedergelegt hat“.³⁷ Das bedeutet zum einen, dass die Untersuchung der *langue* sich gar nicht anders verfolgen lässt als in der Beschäftigung mit der *parole*. Auch Wörterbücher und Grammatiken müssen darauf basieren. Es bedeutet zum andern, dass die Eigentümlichkeit einer

³⁴ ZS 215; W I, 189 f.; ZS³ 36.

³⁵ ZS 212; W I, 185; ZS³ 30.

³⁶ Mit dem *Vorsprachlichen* meine ich jenen Bereich unseres Erlebens, der vor allem Sprachlichen liegt. Aus psychoanalytischer Sicht könnte man mit Daniel N. Stern von *Gegenwartsmomenten* (*present moments*) oder *Vitalitätsaffekten* (*vitality affects*) sprechen (D. N. Stern, *The Present Moment in Psychotherapy and Everyday Life*, New York / London 2004).

³⁷ De Saussure, CLG 30 (s. Anm. 14): „C’est un trésor déposé par la pratique de la parole dans les sujets appartenant à une même communauté, [...]“.

historischen Sprache nicht angemessen sich verstehen lässt, wenn sie nicht von den jeweiligen Reden ausgeht.

Was könnte der Linguist im Bereich der *parole* lernen? Zum Beispiel, dass der Wert eines sprachlichen Zeichens nicht nur an paradigmatischen Verhältnissen zu anderen Zeichen derselben Sprache hängt, sondern dass das Zeichen in syntagmatischen Verhältnissen der Rede einen neuen Wert gewinnt. Ein Zeichen hat nicht nur Bedeutung, es gewinnt auch Sinn und es ermöglicht Sinn. Was könnte der Linguist dabei vom Dialogiker lernen? Zum Beispiel, dass ein sprachliches Zeichen nicht einfach aus einem Bezeichnenden und einem Bezeichneten besteht, sondern dass es auch Zeichen der Anrede ist. In der *parole* entdeckt das Zeichen nicht bloß einen Sachbezug, sondern eine Mitteilung, es hat nicht bloß einen Inhaltsaspekt, sondern auch einen Beziehungsaspekt.³⁸ Sprachliche Zeichen wie *Bonjour*, *Guten Tag* oder *Grüezi* sind schlechterdings nicht zu verstehen, wenn sie nicht als Moment eines Beziehungsgeschehens in einer bestimmten Situation verstanden werden. Die Linguistik hat sich denn auch folgerichtig in den Bereich der *parole* bewegt. Exemplarisch nenne ich die Textlinguistik und die linguistische Pragmatik. Wir werden darauf zurückkommen, wenn vom Sinn zu handeln ist.

Weshalb sollte der Dialogiker sich in den Bereich der *parole* bewegen? Ganz einfach deshalb, weil eine Mitteilung über etwas nur in der Rede möglich ist. Was aber, wenn, worum es Buber geht, dem Lesenden in Begriffen nicht zu überreichen ist, wenn es undeutbar und unübersetzbar ist? Wäre es dann nicht konsequent zu schweigen? – Worum es Buber geht, war ihm so wichtig, dass er nicht schweigen wollte und nicht schweigen konnte: „nach langem Warten schreibend was zu schreiben ist“.³⁹ Er hat sich in den Bereich der *parole* bewegt, just indem er den Traktat über die Zwiesprache schrieb. Was könnte der Dialogiker dabei vom Linguisten lernen? Zum Beispiel, dass ein sprachliches Zeichen an Konvention gebunden ist und seinen gegebenen Ort im Wortschatz hat. Wenn wir Lesenden, die wir Bubers Rede von der Sprache als metaphorische verstehen, wenn wir nicht verstanden haben, worum es geht – von woher sollten wir dann verstehen? Auf welche Bedeutungen sollten wir uns stützen, wenn es nichts nachzuschlagen gibt?

Worum es Buber geht und worum er ringt, es uns mitzuteilen, ist ein Innewerden von etwas, das uns widerfährt und das eine Antwort erheischt. Wenn die Orientierung an seinen Sprachbegriffen irritiert, da das, worum es geht, in Begriffen nicht zu überreichen ist, empfiehlt es sich den Beispielen

³⁸ Vgl. Watzlawik et al., *Pragmatics*, 54 (s. Anm. 18): „Every communication has a content and a relationship aspect [...]“

³⁹ ZS 217; W I, 208; ZS³ 67.

zu folgen, in denen Buber meint, es darstellen zu dürfen. So werden die Zeichen der Anrede und die Möglichkeiten der Antwort vorstellbar.

„Ein Hund hat dich angesehen, du verantwortest seinen Blick, ein Kind hat deine Hand ergriffen, du verantwortest seine Berührung, eine Menschenschar regt sich um dich, du verantwortest ihre Not.“⁴⁰

Einen Schritt noch muss ich weitergehen. Indem ich hoffe, verstanden zu haben, kann ich nicht dabei stehen bleiben, Bubers Text zu referieren und zu reflektieren. Ich muss es wagen, was ich zu verstehen meine, in meinen Worten wiederzugeben. Im gegebenen Fall kann das nicht heißen, was in Begriffen nicht zu überreichen ist, in andere Begriffe zu fassen. Aber es kann heißen, für etwas, was wir in Beispielen darstellen dürfen, ein eigenes Beispiel zu denken. Stellen wir uns also vor, zwei Menschen, die zufällig auf einer Wanderung zusammentrafen, sitzen nebeneinander auf einer Bank. Gelegentlich sind sie schweigsam und gelegentlich im Gespräch – etwa über das, was sie erlebt haben oder woher sie kommen oder wohin sie unterwegs sind. Das Gespräch ist begleitet von Anzeichen der Zuwendung, der Anteilnahme – eine Körperhaltung, eine Geste, ein Blick. Dann verabschieden sich die beiden und gehen ihre Wege. Irgendwann kommt dem einen wie dem andern ins Bewusstsein, dass sich in ihrer Begegnung etwas ereignet hat, das sie berührt – ohne dass es zur Sprache kam. Vielleicht gehen sie weiter auf ihrem Weg und sinnieren darüber nach. Das kann der Antwort genug sein, dass sie dessen, wessen sie am Anderen innewurden, auf ihren Weg mitnehmen. Vielleicht auch entscheiden sie sich umzukehren. Beides wäre eine Antwort auf das, was ihnen widerfahren ist.⁴¹ An dieser Stelle würde ich Buber fragen wollen: Habe ich etwas von dem verstanden, worum es Ihnen geht?

Mein Beispiel würde indessen weitergehen. Stellen wir uns vor, die beiden kehren um. Sie treffen aufeinander bei der Bank ihrer ersten Begegnung. Nun ist der Zeitpunkt gekommen, über das zu reden, was sie zum Umkehren bewog. Die Anzeichen der Zuwendung verwandeln sich in Zeichen der Anrede. Eine Begegnung kann ohne Worte geschehen, aber eine wiederkehrende Begegnung in der Beziehung zwischen Menschen bedarf der Sprache.

An diesem Punkt ist über das, worauf Buber in seinem Traktat fokussiert, hinauszudenken. Es gibt Widerfahrnisse, die sich in unser Leben hineiner eignen derart, dass das Leben selbst eine entscheidende Wendung nimmt. Es geht nicht darum, anderswo, anderswann, anderswem zu antworten, sondern das Ereignis wird zum fortwährenden Anspruch, auf den wir meinen, immer

⁴⁰ ZS 215; W I, 190; ZS³ 37.

⁴¹ Vgl. Buber, ZS 215; W I, 190; ZS³ 37: „Die Worte unserer Antwort sind in der wie die Anrede unübersetzbaren Sprache des Tuns und des Lassens gesprochen, – wobei das Tun sich wie ein Lassen und das Lassen wie ein Tun gebärden darf.“

wieder antworten zu sollen. Solche Antworten werden gewiss auch in der Sprache des Tuns und des Lassens gesprochen. Doch wir kommen nicht umhin, die uns aufgegangene Bedeutung dessen, was uns widerfahren ist, in wörtliche Sprache zu übersetzen. Wir könnten von so etwas wie der Treue gegenüber einem Ereignis sprechen, das uns zum Antworten, aber auch konkret zum Reden bringt.⁴² Ich denke etwa an ein Widerfahrnis, das als Anruf an einen ergeht derart, dass das Antworten zur Berufung wird.⁴³ Ich denke etwa an ein Widerfahrnis, das eine alltägliche Begebenheit derart zur Einmaligkeit einer Begegnung transformiert, dass die Besinnung auf dessen Bedeutung zur Lebensaufgabe wird.⁴⁴ Oder ich denke an ein Widerfahrnis, in dem die Begegnung mit einem Menschen mir zur Anrede wird derart, dass das Antworten in eine fortwährende Zwiesprache übergeht.

⁴² Mit dem Gedanken der Treue (*fidélité*) gegenüber einem Ereignis folge ich *A. Badiou*, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, Paris 1997, 24: „qu'est-ce qu'être fidèle à une interruption événementielle?“ – Schon Buber spricht davon, dem Augenblick treu zu sein: „So erst, dem Augenblick treu, erfahren wir ein Leben, das etwas anderes als eine Summe von Augenblicken ist.“ (ZS 215; W I, 190; ZS³ 37).

⁴³ Etwa, was Paulus vor Damaskus widerfahren ist (Gal 1,15–17; Apg 9,3–18).

⁴⁴ Etwa, was sich für Buber in der Begegnung mit einem Baum begeben hat (*M. Buber*, *Begegnung. Autobiographische Fragmente*, [Stuttgart 1960] Heidelberg 1986, 51 f.; vgl. W I, 11 [Vorwort zu Daniel]; vgl. W I, 15 [Daniel]; vgl. W, I, 81 f. [Ich und Du]; vgl. W, I, 432 f. [Der Mensch und sein Gebild]).

5. Vom Sinn

5.1 Vorbegriff

Zu den grundlegenden Denkkonstellationen meiner philologischen Arbeit gehört die Unterscheidung von *Bedeutung* und *Sinn*.⁴⁵ Ich kann, worum es geht, in de Saussures Unterscheidung von *langue* und *parole* einzeichnen. Die *Bedeutung* gehört in die Bereiche der *langue* und der *parole*. Die Bedeutungen eines sprachlichen Zeichens, zum Beispiel eines Wortes, kommen ihm zu durch die Gewohnheit seines Gebrauchs in einer Sprachgemeinschaft. Sie gehören gleichsam zum Schatz einer Sprache. Was in Wörterbüchern niedergelegt wird, sind mehr oder weniger gelungene Versuche, anhand von Umschreibungen, Übersetzungen und Verwendungen die Bedeutungen eines Wortes aufzuzeichnen. Die Bedeutung gehört auch in den Bereich der *parole*. Ihre Kenntnis ist die Voraussetzung, etwas zu bezeichnen und den Sinn einer Rede zu verstehen. Der *Sinn* aber gehört ganz und gar in den Bereich der *parole*. In einer Sprache gibt es Bedeutungen, aber keinen Sinn. In einer Rede gibt es Bedeutungen und Sinn. Ein sprachliches Zeichen, zum Beispiel ein Wort, gewinnt in einer Rede Sinn und ermöglicht Sinn im Zusammenhang mit anderen Zeichen und in einem bestimmten Handlungszusammenhang. Der Sinn einer Rede ist das, was ich aufgrund der Bedeutungen und der inneren und äußeren Zusammenhänge verstehen kann.

Nehmen wir zum Beispiel das Wort *Gedicht*. Indem ich das Wort ohne Zusammenhang in den Raum stelle, werden Sie gleichwohl in der Lage sein, gewisse Vorstellungen damit zu verbinden. Die Vorstellungen können ganz unterschiedliche sein, sind bedingt durch Ihren persönlichen Erfahrungshin-

⁴⁵ H.-U. Rügger, Verstehen, was Markus erzählt. Philologisch-hermeneutische Reflexionen zum Übersetzen von Markus 3,1–6, WUNT II/155, Tübingen 2002, 4 und 166 s.v. *Bedeutung* und *Sinn*; H.-U. Rügger, A. Hämmig, „Mein gott: varzuo hastu mich gelassen?“ Philologische Annäherung an eine theologische Frage (Mk 15,34), ZNW 102 (2011), 40–58, hier: 43. – Die Unterscheidung verdanke ich Eugenio Coseriu, der mit seiner Textlinguistik – einer „Linguistik des Sinns“, die er als Hermeneutik versteht – den Blick der strukturalen Linguistik auf eine Allgemeine Sprachwissenschaft weitet (E. Coseriu, Textlinguistik. Eine Einführung, hrsg. und bearbeitet von Jörn Albrecht [Tübingen 1980], UTB 1808, Tübingen/Basel, 3., überarbeitete und erweiterte Auflage 1994). Anders referiert Heinz Vater in seiner Textlinguistik die Unterscheidung von *Sinn* und *Bedeutung* im Anschluss an die Philosophie Gottlob Freges (H. Vater, Einführung in die Textlinguistik. Struktur, Thema und Referenz in Texten, UTB 1660, München [1992], 2., überarbeitete Auflage 1994). Verwirrend dabei ist, dass der *Sinn* in der Analytischen Philosophie und der *Sinn* in der strukturalen Linguistik ganz unterschiedlich begriffen werden.

tergrund. Jemand wird vielleicht an Übungen erinnert, in der Schule ein Gedicht zu analysieren, und verbindet damit gute oder schlechte Gefühle. Jemand wird vielleicht an ein Gedicht erinnert, das ihn oder sie berührt hat, und verbindet damit tiefe Empfindungen. Solche Vorstellungen sind nur möglich, weil das Wort eine Bedeutung hat und weil Sie die Bedeutung zu erinnern vermögen. In einer strukturalen Sicht lässt sich die Bedeutung des Wortes beschreiben in seinen paradigmatischen Beziehungen zu Wörtern mit verwandten Bedeutungen. Das Wort *Gedicht* bedeutet eine literarische Gattung, die etwa von den Gattungen des Dramas und der Erzählung durch gewisse Bedeutungsmerkmale unterschieden ist. In einer bestimmten Rede, zum Beispiel in Bubers Widmung an sein Gattin Paula, gewinnt das Wort Sinn und ermöglicht Sinn. Indem das Wort im Zusammenhang der Zwiesprache verwendet wird, ist es jedenfalls nicht so zu verstehen, dass die beiden ihre Gespräche in poetischer Form, etwa mit Rhythmen und Reimen geführt hätten. Es wäre amüsant sich vorzustellen, wie ein Ehepaar lyrische Gespräche führt. Aber das ist hier nicht gemeint. Vielmehr gewinnt und ermöglicht das Wort Sinn, um das auch nur anzudeuten, in seinen syntagmatischen Beziehungen: „Vision, Ereignis und Gedicht“. Offenbar ist das Gedicht hier nicht in seiner formalen literarischen Beschaffenheit angesprochen, sondern in seiner Bewandnis als Geschehen, als Widerfahrnis, als etwas, in dem ein Subjekt mich anredet, als etwas, das mich angeht, das mich berührt, das ich aufnehmen kann.⁴⁶

Um zu verstehen, wie ein so begriffener Sinn entstehen kann, sind grundlegend zwei Seiten zu bedenken, eine objektive und eine subjektive. Der *objektive Grund* liegt in der Rede selbst beziehungsweise in ihrem Ergebnis, dem Text, in den Zeichen und ihren Relationen. Insofern diese sich methodisch reflektiert analysieren lassen, *hat der Sinn eine objektivierbare Dimension*, deren Verständnis sich begründen, kritisieren und verhandeln lässt. Das gilt zum Beispiel für die syntagmatischen und paradigmatischen Beziehungen in Bubers Gedicht. Die subjektiven Gründe sind in drei Hinsichten zu bedenken. Da ist erstens das *Subjekt der Rede*. In einer philologischen Annäherung neige ich dazu, dieses Subjekt nicht hinter dem Text, sondern *im* Text zu suchen, insofern es sich in ihn eingeschrieben hat. Gewiss kann es darüber hinaus sinnvoll und nötig werden, nach der historischen Person zu fragen, die sich in diesem Subjekt ausspricht. Aber die Person ist für uns vielleicht unerreichbar und vielleicht auch brauchen wir sie zum Verständnis nicht. Dürften wir Bubers Widmung nicht einfach annehmen, wie sie dasteht – ohne nach den persönlichen Beziehungen dahinter zu fragen? Da ist zweitens das *Subjekt der Interpretation*. Auch wenn sich dieses Subjekt beim Interpretieren an Regeln und Begründungen hält, *bedingt der Sinn eine sub-*

⁴⁶ Vgl. Buber, ZS 213; W I, 188; ZS³ 34.

jektive Dimension. Da Beziehungen von Zeichen und zwischen Zeichen stets auf Deutung angewiesen sind, kann es nicht anders sein, als dass das Subjekt in seinen Deutungen den Sinn mit konstituiert.⁴⁷ Da gibt es drittens hinter dem Subjekt der Interpretation eine *Person*. Die Person wird das Gedicht nicht erst analysieren, sondern ist ihm zuerst einmal ausgesetzt. Hierin ist sie noch nicht handelndes Subjekt, sondern leidendes Subjekt, das in seiner Existenz betroffen ist. *Der Sinn kann eine existenzielle Dimension entbergen*. Als ich den Vortrag meiner Frau vorlas und zu jener Stelle in Bubers Widmung kam, musste ich weinen. Ich war angesprochen, bewegt. In diesen Worten wurde in mein Leben, in unsere Beziehung etwas hineingesprochen, eine Erinnerung wachgerufen, vergegenwärtigt, die im Gemenge des Lebens verborgen war.

5.2 Lektüre

Vom Sinn spricht Buber in einer nicht beiläufigen, sondern expliziten Weise zum ersten Mal im letzten Kapitel seines Traktats. Es trägt im Aufsatz von 1929 die Überschrift „Der bedingte Mensch“ und ist im Buch als „Gespräch mit dem Gegner“ überschrieben.⁴⁸ Der Gegner ist einer, der das von Buber Gesagte ernst nimmt. Sein Einwand geht dahin, dass in dem Gesagten der Bedingtheit des Lebens nicht Rechnung getragen werde. Die beiden Männer auf der einsamen Bank befinden sich offenbar auf einer Ferienwanderung. Aber in einem Großstadtbüro würde eine „rückhaltlose Mitteilung“ nicht gelingen. Und das abgebrochene Gespräch findet unter Intellektuellen statt, die eine Auszeit nehmen. Wie aber sollte der Arbeiter am Fließband „aus dem, was ihm widerfährt, eine Anrede empfangen“?

Buber möchte nicht als Moralprediger verstanden werden. Er fordert nicht, sondern er berichtet, er versucht zu sagen, dass es etwas gibt, und anzudeuten, wie es beschaffen ist.

„Zwiesprache gibt man keinem auf. Antworten wird nicht gesollt; aber es wird gekommt.“⁴⁹

Der Fokus seiner Antwort geht dahin, dass er eben jenen bedingten Menschen meint, der in Pflicht und Betrieb genommenen ist.

⁴⁷ Ich meine, dass hierin die strukturelle Textlinguistik Coserius in Richtung einer pragmatischen Hermeneutik zu überschreiten sei (*H.-U. Rüegger*, Sorgen und Kühe. Eugenio Coserius Linguistik des Sinns, Neue Zürcher Zeitung, 13. Januar 1996, 67).

⁴⁸ ZS 216–222; W I, 208–214; ZS³ 67–75.

⁴⁹ ZS 218; W I, 209; ZS³ 69.

„Zwiesprache ist keine Angelegenheit des geistigen Luxus [...], sie ist eine Sache der Schöpfung, des Geschöpfes, und das ist er, der Mensch, von dem ich rede [...], Geschöpf“.⁵⁰

Wir vermögen Anrede zu empfangen in *jeder* Stunde unseres Lebens, wenn wir uns nicht einreden lassen, es gäbe Räume, die von der Schöpfung angenommen sind.

„Keine Fabrik und kein Bureau ist so schöpfungsverlassen, daß nicht von Arbeitsplatz zu Arbeitsplatz, von Schreibtisch zu Schreibtisch ein geschöpflicher Blick auffliegen könnte, nüchtern und brüderlich, der die Wirklichkeit der geschehenden Schöpfung verbürgt“.⁵¹

Das ist der gedankliche Bogen, in dem jener Satz sich findet, über den wir nachzudenken haben. Ich gebe ihn im Zusammenhang:

„Um den Durchbruch geht es und nicht um eine Vollkommenheit, und zwar [...] um das Durchbrechen aus dem Status der dumpf temperierten Widerwärtigkeit, Widerwilligkeit und Widersinnigkeit, in dem der Mensch, den ich aufs Geratewohl aus dem Getümmel greife, lebt und aus dem er durchbrechen kann und zuweilen durchbricht. Wohin? In nichts Erhabenes, Heroisches, Heiliges, in kein Entweder und in kein Oder, nur in diese kleine Strenge und Gnade des Alltags, wo ich mit eben derselben ‚Wirklichkeit‘, in deren Pflicht und Betrieb ich genommen bin, so zu tun bekomme, so Blick in Blick, Wink in Wink, Wort in Wort, daß ich sie als mir und mich als ihr gereicht, sie als zu mir und mich als zu ihr geredet erfahre und mir nur in all dem Gerassel der Routine, das ich meine Wirklichkeit nannte, unansehnlich und herrlich die wirkende Wirklichkeit, die kreatürliche, die anvertraute und verantwortete erscheint. Den Sinn finden wir nicht in den Dingen vor, wir legen ihn auch nicht in die Dinge hinein, aber zwischen uns und den Dingen kann er sich begeben.“⁵²

Ich bin von diesem Satz begeistert. Er bringt auf den Punkt, wie ich hermeneutisch das Phänomen des Sinns charakterisieren würde. Nur wäre in meinem Satz nicht von den Dingen die Rede:

Den Sinn finden wir nicht in den Texten vor, wir legen ihn auch nicht in die Texte hinein, aber zwischen uns und den Texten kann er sich begeben.

Was passiert, wenn der philologische Gedanke über den Sinn zwischen uns und den Texten in einen dialogischen Gedanken über den Sinn zwischen uns und den Dingen verwandelt wird? Was bleibt vergleichbar und was ändert

⁵⁰ ZS 218; W I, 210; ZS³ 69 f.

⁵¹ ZS 219; W I, 211; ZS³ 71.

⁵² ZS 219; W I, 210; ZS³ 70 f.

sich? – Gemeinsam ist beiden jedenfalls das Moment der *existenziellen Dimension*. Nur spielt dieses eine jeweils andere Rolle. Nicht jede Textlektüre entbirgt eine existenzielle Beziehung. Eine Betriebsanleitung werde ich lesen, ohne persönlich betroffen zu sein. Selbst ein Gedicht kann ich korrekt interpretieren, ohne davon berührt zu sein. Was ich dabei verpasse, ist eine andere Frage. Der dialogische Sinn indessen lebt vom existenziellen Moment. Ohne dass mir etwas widerfährt, ohne dass ich durch irgend etwas der Wirklichkeit Anrede zu empfangen und ohne dass ich Antwort zu geben vermag, gibt es keinen Sinn.

Wie steht es mit der *objektivierbaren Dimension*? Kann sie einem dialogischen Sinn eignen? – Die Antwort ist ein entschiedenes Nein, jedenfalls was den Ursprung der Zwiesprache angeht. Es widerfährt mir etwas, undeutbar und unübersetzbar. Da gibt es kein Nachschlagen, da ist nichts zu erklären. Die Worte der Anrede wie die Worte der Antwort, von denen Buber spricht, haben keine Bedeutung, sie ermöglichen nur Sinn. Aber wie kann Sinn entstehen ohne Bedeutung? Was kann ein Ding befähigen, mir zum Zeichen der Anrede zu werden? – Ich glaube, die Antwort ist zu suchen in dem, was für Buber das Wesen der konkreten Welt, der geschehenden Wirklichkeit ausmacht: in der Geschöpflichkeit der Welt beziehungsweise in unserer Geschöpflichkeit und der Mitgeschöpflichkeit all dessen, was uns in der Welt gegeben ist. In der jedem Menschen anvertrauten Schöpfung werden uns die Zeichen der Anrede gegeben.⁵³ Es wär demnach nicht eine funktional verstandenen Qualität, die etwas befähigt, Zeichen der Anrede zu werden, sondern sein existenziell verstandenes Sosein. Zwiesprache ist eine Sache der Schöpfung.

„Und ein geschöpflicher Blick zum Mitgeschöpf kann zuweilen der Antwort genug sein.“⁵⁴

Das führt zu den Fragen nach der *subjektiven Dimension*. Die eine betrifft mich als das *Subjekt der Interpretation*. Wie kann ich etwas, das mir widerfährt, verstehen, ohne auf Erfahrungen zu rekurrieren, ohne Bedeutungen nachzuschlagen, ohne nach Regeln zu interpretieren? – Ich glaube, die Antwort muss lauten: Der dialogische Sinn ist nicht etwas, das ich verstehen kann, sondern er geschieht, indem ich einer Anrede innewerde und Antwort gebe. Deshalb gibt es keine Regeln der Interpretation und kann es keine geben. Doch es gibt eine Einstellung, eine Haltung, die es ermöglicht, innezuwerden und zu antworten. Das heißt, da sein, gegenwärtig sein. Das heißt,

⁵³ ZS 213; W I, 185; ZS³ 31.

⁵⁴ ZS 222; W I, 213; ZS³ 75.

Zeit nehmen, still sein. Das heißt, offen sein, zugewandt sein. Das heißt, ganz Mensch sein in meiner leibseelischen Geschöpflichkeit.

Die andere Frage betrifft das *Subjekt der Anrede*: „Wer redet?“ Buber selbst stellt diese Frage.⁵⁵ Bevor wir uns mit seiner Antwort beschäftigen, muss ich auf ein Kapitel eingehen, das Buber für die erste Buchausgabe in seinen Traktat einführt und zwischen jenes Kapitel stellt, das von den Zeichen der Anrede handelt, und dieses, das nach dem Subjekt der Rede fragt. Der Einschub trägt die Überschrift „Eine Bekehrung“.⁵⁶ In seiner autobiographischen Erinnerung schildert Buber zwei auf das Religiöse bezogen fundamental verschiedene Phasen seines Lebens. In jüngeren Jahren war die „religiöse Erfahrung“ die Ausnahme, durch die er aus dem Alltag herausgenommen wurde. Es war die „Erfahrung einer Anderheit“ in Entrückung, Erleuchtung, Verzückung. Sie war ganz jenseitig und hatte nichts zu tun mit seinem diesseitigen gewohnten Leben, sie war zeitlos und folgelos. Jenes „Religiöse“, das in Ausnahme, Herausnahme, Ekstase bestand, hat Buber aufgegeben.

„Ich besitze nichts mehr als den Alltag, aus dem ich nie genommen werde. [...] Ich kenne keine Fülle mehr als die Fülle jeder sterblichen Stunde an Anspruch und Verantwortung. [...] Wenn das Religion ist, so ist sie einfach *alles*, das schlichte gelebte Alles in seiner Möglichkeit der Zwiesprache.“⁵⁷

Wie ist es zu dieser Wendung gekommen? Buber erzählt ein Ereignis seines Alltags, ein „richtendes Ereignis“, wie er sagt, durch das ihm die Unrechtmäßigkeit einer solchen Aufteilung des Lebens aufgegangen sei. An einem Vormittag, nach einem Morgen „religiöser“ Begeisterung, wird Buber von einem ihm unbekannten jungen Mann besucht, der offenbar, wie so viele Menschen, das Gespräch mit ihm sucht. Buber unterhält sich mit ihm, freundlich entgegenkommend, aufmerksam und freimütig. Später erfährt er von einem Freund dieses Mannes, der zu Anfang des ersten Weltkriegs gefallen ist, dass er in der Not einer existenziellen Entscheidung zu Buber gekommen war – ohne seine Fragen auszusprechen.

„Was erwarten wir, wenn wir verzweifeln und doch noch zu einem Menschen gehen? Wohl eine Gegenwärtigkeit, durch die uns gesagt wird, daß es ihn dennoch gibt, den Sinn.“⁵⁸

⁵⁵ So die Überschrift ZS 213; W I, 187; ZS³ 33.

⁵⁶ Z¹ 37–40; W I, 186–187; ZS³ 31–33.

⁵⁷ [Z¹ 39–40 „in seiner Möglichkeit der Zwiesprache, die ganze Verbundenheit“;] W I, 187; ZS³ 32 f.

⁵⁸ Z¹ 39; W I, 187; ZS³ 32.

In der Erinnerung dieser Begebenheit, die für Buber zum bekehrenden Ereignis wurde, kommt der Sinn, den Buber meint, gleich zwei Mal vor. Das eine Mal unausgesprochen, im Verpassen der Begegnung. Erst nachträglich, durch den Hinweis eines Freundes, kommt Buber ins Bewusstsein, dass mit diesem Besuch ein Anspruch, ein Zeichen der Anrede verbunden war, das nicht im gesprochenen Wort, aber in der existenzellen Not dieses Menschen lag. Wie wir bei einer philologischen Lektüre eine entscheidende Wendung verpassen können und den Sinn nicht verstehen, so hat Buber im Gespräch den Augenblick des Innewerdens verpasst. Der dialogische Sinn hat sich nicht begeben.

Das Nicht-Gelingen eines Zwiegesprächs ermöglicht eine eigentümliche Aufklärung. Da ist zunächst der vorangegangene Morgen der „religiösen“ Ekstase, das Herausgenommensein aus dem Alltag, in den zurückzufinden in die *Gegenwärtigkeit* des Wahrnehmens nicht gegeben war. Dem entspricht, dass Buber den Menschen empfangt, wie er sagt, „ohne mit der Seele dabei zu sein“. Innewerden ist nur möglich in der Fülle unserer *Ganzheit* als leibseelische Kreatur. Und schließlich sind da die Fragen, die der junge Mann nicht stellte, und die zu erraten oder nach denen zu fragen Buber unterließ. Es gibt Momente der menschlichen Begegnung, wo es die *Frage* – und sei es auch nur eine innerliche Frage – an den Anderen braucht, damit uns ein Zeichen der Anrede geschieht.

Wie steht es um die Antwort, die Buber nicht gegeben hat, die er dem verzeifelten Menschen hätte geben wollen, „daß es ihn dennoch gibt, den Sinn“? Wir verstehen eingedenk dessen, was Buber im letzten Kapitel seiner Schrift bereits in der Urfassung – noch bevor er das Kapitel über die Bekehrung einschob – über den Sinn ausführt. Es geht um den Sinn, der sich im Dazwischen begibt, in Anrede und Antwort zwischen dem Andern und mir. Was er dem verzeifelten Menschen etwa hätte sagen wollen: Leben heißt angedet werden, und es ist dem Menschen gegeben, zu empfangen und zu antworten. Was das ist, was dir anvertraut ist, vermagst nur du zu vernehmen, und wie zu verantworten ist, was du vernommen hast, ist dir aufgegeben.⁵⁹

⁵⁹ Vgl. *Buber*, W I, 153 (Ich und Du): „Zu bewähren vermag den empfangenen Sinn jeder nur mit der Einzigkeit seines Wesens und in der Einzigkeit seines Lebens.“

6. Theologische Besinnung

Eine philologische Lektüre muss sich der theologischen Herausforderung stellen, die Buber mit seinem Traktat dem Leser zumutet. Schon die exemplarischen Gespräche, mit denen er das Thema der Zwiesprache einführt, kulminieren in Formulierungen, die aufhorchen lassen. In der rückhaltlosen Mitteilung, die wortlos an den Nachbarn auf der Bank ergeht, ist „das dialogische Wort sakramental geschehen“.⁶⁰ Und jenes abgebrochene Religionsgespräch mündet „in einer echten Wandlung aus der Kommunikation zur Kommunion, also in einer Verleiblichung des dialogischen Wortes“.⁶¹ Wie auch immer man solche Rede versteht und welche Anklänge man dabei auch hört, sie ist offenbar von einer Gläubigkeit geprägt. Der Frage, *wer* uns in den Zeichen des widerfahrenden Lebens anredet, wird eine Antwort beschieden, die uns das Wort *Gott* entgegenstellt.

„Es würde uns nicht frommen, zur Entgegnung die Vokabel Gott herzusetzen, wenn wir nicht von jener entscheidenden Stunde der persönlichen Existenz aus tun, wo wir alles vergessen mußten, was wir von Gott zu wissen wähnten, nichts Überkommenes, nichts Gelerntes, nichts Selbstersonnenes behalten durften, keinen Fetzen Wissen, und eingetaucht wurden in die Nacht.“⁶²

Da ist sie wieder, die Bubersche Provokation, die uns alles vergessen lässt, was wir meinten, verstanden zu haben, die uns der bloßen Existenz aussetzt. Der Philologe windet sich. Wörter, so meinte er, bedeuten etwas aufgrund einer Konvention. Und das beladenste aller Wörter, das Wort *Gott*, so meinte er, lässt sich nur verwenden in und aufgrund einer Tradition. Nun aber sollen wir nichts davon wissen, nichts Überkommenes, nichts Gelerntes, nichts Selbstersonnenes. Von woher sollten wir dann das Wort *Gott* verstehen?

Es ist angezeigt, vom Furor zum Nachdenken überzugehen. Was könnte gemeint sein? – Wer ist *wir*? Spricht Buber von einer individuellen persönlichen Erfahrung? Das tut er sonst eher in der Ich-Form, etwa im Kapitel *Bekehrung*. Sind also die Lesenden mit eingeschlossen: „wir heute Lebenden“, wie es im Kapitel *Religionsgespräche* heißt? Doch was meint jene entscheidende Stunde der persönlichen Existenz, wo wir eingetaucht wurden in die Nacht? Ist es eine Reminiszenz an mystische Erlebnisse, die für Buber früher so bedeutsam waren? Könnte es sein, dass er von der Nacht des Mystikers spricht, der alles Vertraute, Überkommene in der konkreten Situation abge-

⁶⁰ ZS 204; W I, 176; ZS³ 17.

⁶¹ ZS 204; W I, 177; ZS³ 18 f.

⁶² [ZS 213 „eingetaucht wurden in die Finsternis“;] W I, 187 f.; ZS³ 33 f.

streift hat und eben die Stimme Gottes vernimmt?⁶³ Aber wie passte das zu der entschiedenen Abwendung von ekstatischen Erlebnissen, die Buber im Zusammenhang seiner Bekehrung beschreibt? Wie wäre anders als an ein mystisches Erleben an eine historische Erfahrung zu denken, in die wir existenziell mit hineingenommen sind? Einen Anhalt für eine Antwort kann ich nicht anders als in textuellen Bezügen suchen. Es scheint mir aussichtsreich, auf das Kapitel *Religionsgespräche* zurückzugehen, in dem Buber seine theologische Überzeugung bekennt:

„Ich habe nicht die Möglichkeit über Luther zu urteilen, der Zwingli in Marburg die Gemeinschaft absagt, und auch nicht über Calvin, der Servetos Tod befördert; denn Luther und Calvin glauben, das Wort Gottes sei so unter die Menschen niedergegangen, daß es eindeutig gekannt werden könne und also ausschließend vertreten werden müsse, ich aber glaube das nicht, sondern das Wort Gottes fährt vor meinen Augen nieder wie ein fallender Stern, von dessen Feuer der Meteorstein zeugen wird, ohne es mir aufleuchten zu machen, und ich selber kann nur das Licht bezeugen, nicht aber den Stein hervorholen und sagen: Das ist es.“⁶⁴

Diese Verschiedenheit des Glaubens ist nicht bloß eine subjektive. Es geht nicht um Glaubensstärke oder Glaubensschwäche. Vielmehr hat sich die „Weltsituation“ geändert: „das Verhältnis zwischen Gott und Mensch hat sich geändert“.⁶⁵

„Und diese Änderung wird durchaus nicht in ihrem Wesen erfaßt, wenn man nur an die uns so vertraute Verfinsterung des höchsten Lichts, an die offenbarungslose Nacht unseres Daseins denkt. Es ist die Nacht eines Harrens – nicht einer vagen Hoffnung, sondern eines Harrens. Wir harren einer Theophanie, von der wir nichts wissen als den Ort, und der Ort heißt Gemeinschaft.“⁶⁶

Hier also nennt er sie, die Nacht unseres Daseins. Allerdings – das ist bedenkenswert – war an dieser Stelle von diesem Bildwort in der Urfassung und den Ausgaben bis 1934 noch nicht die Rede.⁶⁷ Erst für den Sammelband

⁶³ Diese Deutung gab mir H.-J. Werner in einer persönlichen Korrespondenz zu bedenken (Schreiben vom 15. Februar und 3. April 2014).

⁶⁴ ZS 207; W I, 179; ZS³ 22.

⁶⁵ W I, 179; ZS³ 22.

⁶⁶ W I, 179 f.; ZS³ 22 f.

⁶⁷ An dieser Stelle hieß es dort (ZS 207; ZS¹ 23 f.; ZS² 18): „Diese Glaubensverschiedenheit aber [ZS¹⁻² jedoch] ist weder in der Verschiedenheit der Subjektivität noch in der der Religionen begründet, sondern in der großen Realverschiedenheit der Geschichtszeiten. Kein gläubiger Mensch des gegenwärtigen Zeitalters vermag von dem Wort Gottes das zu glauben, was Luther und Calvin (oder gar Samuel und Elija) von ihm geglaubt haben. Nicht weil wir glaubensschwach seien; es wird blei-

Dialogisches Leben (1947) hat Buber diese Passage neu formuliert. Im Jahr 1938 war er aus dem nationalsozialistischen Deutschland nach Jerusalem emigriert. Von dort blickt er auf die Ereignisse des 2. Weltkriegs zurück. Ob dies mit ein Beweggrund war, die Glaubensverschiedenheit unserer Geschichtszeit im Bild der offenbarungslosen Nacht unseres Daseins zu umschreiben, können wir nicht wissen. Auf jeden Fall ist die Nacht ein Bild, das einlädt, an den kommenden Tag zu denken. Es ist die Nacht eines Harrens – wir harren einer Theophanie. Die fragliche Stelle im Kapitel *Wer redet?* fasste Buber schon für die erste Buchausgabe in dasselbe Bild. In der Urfassung war es jene entscheidende Stunde der persönlichen Existenz, wo wir „eingetaucht wurden in die Finsternis“.⁶⁸ Seit 1932 heisst es, wo wir „eingetaucht wurden in die Nacht“.⁶⁹

Ich halte inne. Wer heute Bubers Traktat liest, wird beim Nachdenken über das Bild der Nacht auf zwei Passagen stossen, in denen es existenziell zum Thema wird. Das lässt bei der zweiten Erwähnung weniger an eine mystische Versenkung denken als vielmehr fragen, ob und wie die Bilder aufeinander bezogen sind. Die Frage findet ihre Ermutigung in einer genetischen Beobachtung. Immer wieder hat Buber an seiner Schrift gearbeitet, die Bildworte von der Nacht wurden erst im Verlauf der Überarbeitung in den Text eingeführt. Wenn die Lektüre in diesem Sinn dem Text folgt, lässt sich verstehen: Die entscheidende Stunde der persönlichen Existenz, wo wir alles vergessen mussten, was wir von Gott zu wissen wähnten und eingetaucht wurden in die Nacht, diese Stunde erinnert an die offenbarungslose Nacht unseres Daseins, welche die Glaubensverschiedenheit unserer Geschichtszeit

ben, wenn unser Glaube noch so sehr erstarkt. Vielmehr, weil wir einer Theophanie harren [...].“

⁶⁸ ZS 213.

⁶⁹ ZS¹ 41. – Auch später, in *Gottesfinsternis* (1952/53), wird Buber mit Heidegger an Hölderlin anknüpfend die gegenwärtige Stunde als eine Stunde der Nacht kennzeichnen (W I, 519):

„Aber weh! es wandelt in Nacht, es wohnt, wie im Orkus,
Ohne Göttliches unser Geschlecht.“

Vgl. W I, 520 f.: „Verfinsterung des Himmelslichts, Gottesfinsternis ist in der Tat der Charakter der Weltstunde, in der wir leben. [...] Als die ersten Menschen, erzählt die jüdische Sage, am Tag ihrer Erschaffung Gott verworfen hatten und aus dem Garten vertrieben worden waren, sahen sie zum ersten Male die Sonne untergehen. Sie entsetzten sich, denn sie konnten es nicht anders verstehen, als daß durch ihre Schuld die Welt ins Chaos rückversinken solle. Die beiden weinten, einander gegenüberstehend, die ganze Nacht, und ihre Umkehr geschah. Da dämmerte der Morgen. Adam erhob sich, fing ein Einhorn und brachte es an seiner Statt zum Opfer dar.“

markiert, auf das Signum unserer Weltsituation im Verhältnis zwischen Gott und Mensch.

Wenn wir aus dieser Nacht „ins neue Leben steigen und darin die Zeichen zu empfangen beginnen, was können wir von dem wissen, das – der sie uns gibt? Nur, was wir jeweils aus den Zeichen selber erfahren. Nennen wir den Sprecher dieser Sprache Gott, so ist es immer der Gott eines Augenblicks, ein Augenblicksgott.“⁷⁰

Was aber geschieht von Augenblick zu Augenblick? Was verbindet die Erfahrungen, die uns in einem Augenblick ertreten? Buber sucht die Antwort in einem poetologischen Vergleich. Wenn wir von einem Gedicht uns ansprechen lassen, erfahren wir von einem Dichter nur gerade das, was wir aus diesem Gedicht von ihm erfahren:

„keine biographische Weisheit taugt zur reinen Aufnahme des Aufzunehmenden: das Ich, das uns angeht, ist das Subjekt dieses einzigen Gedichts. Wenn wir aber in der gleichen getreuen Weise andre Gedichte dieses Dichters lesen, schließen sich ihre Subjekte doch in all ihrer Mannigfaltigkeit, einander ergänzend und bestätigend, zu dem einen polyphonen Dasein der Person zusammen.

So erstet uns aus den Gebern der Zeichen, den Sprechern der Sprüche im gelebten Leben, aus den Augenblicksgöttern identisch der Herr der Stimme, der Eine.“⁷¹

Der Vergleich, den Buber selbst einen linkischen nennt, erscheint aufschlussreich für die Weise des Redens von Gott. Nach philologischer Überzeugung kann nicht die Vorstellung entstehen, aus einer Summe von Gedichten lasse sich so etwas wie ein biographisches Bild ihres Autors gewinnen. Beim Lesen eines Gedichts begegnet mir ein lyrisches Ich, nicht eine historische Person. Es ist das Wesen von Dichtung, dass sie ein poetisches Subjekt entwirft, das nicht mit dem Autor identisch ist. Beim Lesen von Gedichten erfahre ich vielleicht etwas über den Dichter *in* den Gedichten und etwas über mich als Leser, nichts über die Person des Autors. Doch – ich kann mich ansprechen lassen vom Dichter, seine Gedichte können mich berühren.

⁷⁰ ZS 213; W I, 188; ZS³ 34.

⁷¹ [ZS 213 „andre Gedichte desselben Dichters [...] zu der einen erhabenen Fülle der Person zusammen“;] W I, 188; ZS³ 34.

Noch einmal halte ich inne. Wieso, fragt sich der Philologe, muss denn von Gott die Rede sein? Wäre es nicht möglich und würde es nicht genügen, ein Widerfahrnis als Zeichen des Lebens anzunehmen? Auf das Leben zu antworten und Gott aus dem Spiel zu lassen? Buber antwortet mit einem Paradox:

„Einer kann mit aller Kraft abwehren, daß ‚Gott‘ da sei, und kostet ihn im strengen Sakrament der Zwiesprache.“⁷²

Demnach ist zu unterscheiden. Es ist eine Frage, ob es für den, der auf ein Zeichen des widerfahrenden Lebens antwortet, unabdingbar sei, von Gott zu reden. Das würde Buber verneinen: Wer „die dialogische Verantwortung übt, braucht den Sprecher des Wortes, dem er antwortet, nicht zu benennen“.⁷³

Es ist eine andere Frage, wieso Buber von Gott redet und wieso er es in der Weise tut, wie er es tut. Zunächst ist deutlich: Was die Möglichkeit eröffnet, betreffend die Zeichen des widerfahrenden Lebens von Gott zu reden, ist nicht die Kenntnis von und die Vertrautheit mit einer bestimmten theologischen Tradition. Es sind Momente existenzieller Erfahrung. Es sind jene Augenblicke, in denen wir aus den Zeichen des widerfahrenden Lebens eine Anrede zu vernehmen beginnen. Im Augenblick des Widerfahrens gibt es nichts zu wissen, nur zu empfangen. Indessen ist auch deutlich: Wer alles vergessen musste, was er von Gott zu wissen wähnte, wird, um die Vokabel *Gott* herzusetzen, sich gleichwohl erinnern müssen. Reden von Gott bedingt die Erinnerung an vormaliges Reden, sie bedingt Sprache. Und die Sprache, die Buber spricht, erscheint eminent als religiös geprägte Sprache – ohne dass und lange bevor er das Wort *Gott* einsetzt. Wer von „Zeichen der Anrede“ spricht, muss sich der Frage stellen: Wer redet? Das theologische Konzept, das für Bubers Antwort grundlegend wird, ist, so scheint mir, der Gedanke der Geschöpflichkeit. Zwiesprache ist eine Sache der Schöpfung, des Geschöpfes. Buber spricht nicht von jener Schöpfung, die im Anfang geschah, sondern von dieser Schöpfung, die hier und jetzt geschieht. Es ist die geschehende Wirklichkeit, die sich ereignet, wo wir Zeichen der Anrede zu vernehmen beginnen.

Wenn dem so ist: Wieso spricht Buber nicht in aller Deutlichkeit von vornherein als Theologe? – Die Antwort liegt vielleicht in jener Überzeugung, die Buber im Zusammenhang der Religionsgespräche bekennt.

⁷² ZS 216; W I, 191; ZS³ 38.

⁷³ ZS 216; W I, 191; ZS³ 38.

„In den öffentlichen Katakomben dieses Harrens gibt es ein eindeutig kennbares und vertretbares Gotteswort nicht, sondern die überlieferten Worte deuten sich uns in unserem menschlichen Einanderzugewandtsein aus.“⁷⁴

Insofern wir meinen und empfinden, dass die offenbarungslose Nacht des Harrens die Nacht unseres Daseins ist, könnte Bubers Versuch, anders von Gott zu reden, uns zu denken geben.

[Abstract]

„Zwiesprache“ – On the question of meaning.

Reading Buber's treatise on the dialogical life in a philologist's perspective

The act of reading is a process of trial and error. Intending to understand a text, one may try to follow up some of its keywords using the vocabulary that one is well versed in (Bultmann's 'Vorbegriffe'). To recognise his or her errors could be the first step leading to a new understanding. Reading in Buber's treatise the terms 'sign', 'language', and 'meaning', a philologist may recall meanings of the words that don't fit in this text. The paper traces a process by which a reading from a philological perspective leads to an understanding of a theological conviction.

[Adresse des Verfassers]

Hans-Ulrich Rüegger, Im Grund 1, 8123 Ebmatingen, Schweiz (hans-ulrich.ruegger@uzh.ch)

⁷⁴ ZS 207; W I, 180; ZS³ 23.